

El concepto de muerte vicaria en el mundo
grecorromano y su influencia en la primera reflexión
cristiana sobre la muerte de Jesús de Nazaret

The concept of vicarious death in the Greco-Roman world
and its influence on the first Christian reflection upon Jesus of
Nazareth's death

Fernando Bermejo Rubio
<fjlmbr@yahoo.es>
UNED, Madrid

Fecha de recepción: 22/10/2018
Fecha de aceptación: 16/11/2018

Planteamiento de la cuestión y su relevancia intelectual¹

Fulcro del mito cristiano es la audaz reinterpretación de la crucifixión del predicador judío Jesús de Nazaret a manos del poder imperial romano –un destino a todas luces no deseado y fruto del fracaso de las expectativas apocalípticas del visionario galileo y de su grupo– como una muerte vicaria para la salvación de todos los descendientes de Adán². A esta luz, el malogrado destino del galileo se transformó pronto, en el imaginario de algunos de sus seguidores, en una muerte voluntaria, eficaz y apotropaica que habría servido para eliminar los males pade-

¹ El autor agradece cordialmente a Diego Corral Varela y a Ramiro Moar Calviño sus útiles observaciones a una primera versión del presente artículo.

² Asumo aquí la definición dada por Versnel (2005: 226-227): «By vicarious or soteriological death I mean any deliberately sought or accepted death that is –or is *a posteriori* interpreted as– both unconditionally required and explicitly intended to guarantee the salvation of another or others from present or impending doom or death». Para un análisis detallado de las más plausibles circunstancias históricas de la muerte de Jesús, cf. Bermejo Rubio (2019: 141-322).

cidos por la humanidad. Este supuesto efecto sustitutorio y salvífico de la muerte de Jesús en relación a otros sujetos se expresa en las primeras fuentes disponibles –las cartas de Pablo de Tarso, y más tarde los evangelios– con una serie de preposiciones entre las que prima ὑπέρ³: τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν (1 Tes 5,10); εἰς ὑπὲρ πάντων (2 Cor 5,14); Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν (Rom 5,8).

El hecho de que la matriz de la secta de los nazoreos⁴ sea el judaísmo palestino induce fácilmente a pensar que el lugar natural en el que buscar los elementos culturales que explican esas formulaciones relativas a la muerte de Jesús como un acontecimiento salvífico en los primeros escritos que forman el corpus neotestamentario no podría ser el mundo grecorromano. Sin embargo, solo *prima facie* es esta inferencia correcta. La razón es doble. Por una parte, precisamente el nivel de helenización de la Palestina herodiana impide seguir manteniendo la noción de un «judaísmo palestino» contrapuesto *tout court* a un «judaísmo helenístico» (Hengel, 1973). Por otro, tras la muerte de Jesús, el grupo de sus seguidores parece haberse incrementado muy pronto con judíos procedentes de la Diáspora en la cuenca del Mediterráneo –por ejemplo, en Antioquía–, donde la helenización era aún más intensamente perceptible que en la propia Palestina. Así pues, si bien –como reacción a las simplificaciones tradicionales– no debe exagerarse el grado de helenización (Momigliano, 1975; Chancey, 2002), la imposibilidad de considerar el judaísmo palestino como un compartimento estanco y las probables vías de la influencia invitan a prestar atención a las ideas del mundo grecorromano como factores cruciales en este desarrollo doctrinal.

Hay, además, otra razón que obliga a acudir al ámbito grecorromano como un venero de datos. Varias fuentes judías (el «Canto del Siervo» de Isaías 52–53, las representaciones culturales de Levítico 16, las tradiciones de la *Aqēdāh* o «ligadura» de Isaac desarrolladas a partir de Génesis

³ Si se prescinde de 1 Cor 8,11 y de Rom 4,25, en las que Pablo explica la muerte de Jesús mediante la locución preposicional διὰ + acusativo, en las formulaciones paulinas relativas a esa muerte (1 Tes 5,10; 1 Cor 15,3; 2 Cor 5,14; Rom 5,6-8 y 14,15) y a la supuesta «entrega» voluntaria de Jesús (Gal 1,4 y 2,20; Rom 8,32) se halla de forma consistente ὑπέρ. Algunas variantes textuales de esta preposición transmiten también la preposición περί + genitivo (en 1 Tes 5,10; Gal 1,4).

⁴ Αἰρησις τῶν Ναζωραίων es la designación de los seguidores de Jesús en Hch 24,5.

22, así como 2 Macabeos 7⁵) han sido aducidas como posibles vehículos de la noción de muerte vicaria que habrían influenciado la noción cristiana, pero a menudo o bien se ha negado el carácter *stricto sensu* vicario de esos fenómenos o bien se ha hecho hincapié en su carácter aislado –serían solo *disiecta membra*⁶–, de tal modo que no bastarían para explicar la centralidad de la idea en la primera literatura cristiana (Wengst, 1972; Williams 1975). En el caso de 4 Macabeos sí existe consenso en torno al carácter vicario de la muerte martirial que presenta, pero en este caso debe hacerse frente a un problema cronológico, pues a diferencia de una datación que situaba la obra en el s. I a.e.c. o en la primera mitad del s. I e.c., se baraja ahora una fecha tardía, a finales del s. I o incluso en el s. II e.c. Las limitaciones de estos textos donde aparece la noción de muerte vicaria –o donde esta es susceptible de ser vislumbrada– han inducido a varios estudiosos a tomar en consideración las tradiciones del «morir por» externas al judaísmo.

La conveniencia de analizar el componente grecorromano se hace ulteriormente comprensible cuando se repara en que el último cuarto del siglo XX ha contemplado la aparición y el afianzamiento de una floreciente corriente, autodenominada «nueva *religionsgeschichtliche Schule*» (Fossum, 1991; Hurtado, 2003: 11-18)⁷, que aboga por conceder al judaísmo una importancia crucial, pero que en la práctica se ha traducido por la minimización del grado de helenización del judaísmo de época romana y de la relevancia del mundo grecorromano para entender la génesis de las ideas cristianas (con consecuencias previsiblemente decepcionantes)⁸. En efecto, esta orientación –que sigue teniendo predicamento en el mundo académico a pesar de las contundentes críticas recibidas⁹– impide en última instancia una intelección cabal del proceso de divinización de Je-

⁵ Cabe discutir si es la plegaria o la muerte de los mártires lo que se concibe como medio de expiación de los pecados del pueblo (Van Henten, 1989: 142-143).

⁶ Así se refiere a ellos Versnel (2005: 284).

⁷ El término parece haber sido acuñado informalmente por Martin Hengel en un texto de publicitación de una obra anterior de Hurtado.

⁸ Esta minimización es perceptible sobre todo en Hengel (1975) y en Hurtado (2003), quien a lo largo de sus 700 páginas apenas dedica espacio al ámbito de la religiosidad grecorromana.

⁹ Se ha dicho con razón que «if the old *Schule* breathed the air of modern liberalism, the new one is imbued with a spirit of neo-orthodoxy. Hurtado's work is, if not apologetics, unapologetically Christian, with an emphasis on orthodox Christology» (Peppard, 2011: 21).

sús, que es calificado reiteradamente como «asombroso» y «enigmático». Ahora bien, una cosa es que la reinterpretación de la muerte de Jesús y el proceso de su magnificación legendaria hasta la divinización resulte contraintuitivo en el seno de un movimiento de matriz judía, y otra muy distinta que pueda seguir siendo calificado de «asombroso»¹⁰. En este sentido, paradójicamente, la «nueva escuela de historia de las religiones» parece suponer un retroceso con respecto a la antigua.

De hecho, las analogías entre la comprensión cristiana de la muerte de Jesús y las ideas del mundo grecorromano resultaron obvias en la Antigüedad. Por una parte, fueron señaladas por diversos autores cristianos, a veces del modo más natural, otras con cierta incomodidad, ya en la época del primer Principado. Escribiendo en el siglo I e.c., Clemente de Roma se refiere a «ejemplos de paganos (ὑποδείγματα ἔθνῶν)», al afirmar que «muchos reyes y dirigentes [...] se entregaron a la muerte para librar a los ciudadanos mediante su propia sangre (παρέδωκαν ἑαυτοὺς εἰς θάνατον ἵνα ῥύσωνται διὰ τοῦ ἑαυτῶν αἵματος τοὺς πολίτας)» (*1 Clem.* 55,1). También Orígenes compara el supuesto autosacrificio de Jesús con los atestiguados en las culturas circundantes:

Él aceptó voluntariamente ese género de muerte por la salvación del género humano, a la manera de (anáλογον) quienes murieron por sus patrias para librarlas de una peste asoladora, de una mala cosecha o de una tormenta. Porque verosímil es que haya en la naturaleza de las cosas, según razones secretas y difíciles de captar por el vulgo, no sabemos qué causas por las que un solo justo, muriendo voluntariamente por el común, aleja a los malos espíritus, que son los que producen las pestes y malas cosechas, tormentas y calamidades semejantes. Díganos, pues, los que se niegan a creer que Jesús muriera en la cruz por los hombres, si tampoco aceptarán las muchas historias que circulan entre griegos y bárbaros sobre haber muerto algunos por el común a fin de librar a ciudades y pueblos de los males que les sobrevinieran (*Orig. Cels.* I 31 [trad. D. Ruiz Bueno 2001]).

¹⁰ Para un examen detallado de la reinterpretación de la muerte de Jesús y del proceso de su magnificación legendaria que vuelve inteligible estos fenómenos, cf. Bermejo Rubio (2019²: 337-513).

Por otra parte, los no cristianos fueron igualmente conscientes de esas analogías. Así, en la sección sobre cristología del tratado que escribió – probablemente en los últimos años del siglo III– contra los maniqueos, *Katà tàς Μανιχαίων δόξας*, el filósofo neoplatónico egipcio Alejandro de Licópolis indicó las concomitancias de este aspecto con la enseñanza de las Iglesias cristianas (de la cual el maniqueísmo habría sido, según él, una secta). En este contexto, Alejandro observa:

Decir, de acuerdo con la doctrina eclesiástica, que Cristo se entregó para la remisión de los pecados, es algo que encuentra cierto crédito entre las multitudes a causa de las historias de los autores griegos, que cuentan que algunas personas se entregaron por la salvación de sus ciudades; un relato de este género lo tiene también la historia judía, al hacer que el hijo de Abrahán se prepare como sacrificio para Dios (Trad. Bermejo Rubio 2008: 411-412)

La perspectiva comparativa del licopolitano supone, *avant la lettre*, la adopción de un enfoque *religionsgeschichtlich*. El texto no solo alude a las analogías entre la idea cristiana de la muerte voluntaria y vicaria de Jesús por un lado, y los mitos griegos y la *Aqēdāh* por otro, sino que –habida cuenta de la precedencia cronológica de estas últimas con respecto a la religión surgida a partir del siglo I e.c.– apunta asimismo a la influencia de estas sobre aquella. Tal repercusión es doble: tales nociones permitieron formular la interpretación cristiana de la muerte de Jesús, y fueron un factor que presumiblemente habría propiciado la aceptación de la nueva idea en la cuenca del Mediterráneo.

Todas estas observaciones, provenientes tanto del movimiento cristiano como del pensamiento grecorromano, servirán como punto de partida para la presente reflexión, en cuanto testimonian que ya en la Antigüedad fueron percibidas las analogías entre la visión cristiana de la muerte vicaria de Jesús, considerado Cristo, y otras concepciones culturales de la muerte en el mundo grecorromano. Resulta interesante percatarse de que Alejandro señaló las similitudes integrando todos los ejemplos señalados bajo un *genus proximum*, por tanto con independencia de las *differentiae specificae* que cabe detectar entre ellos¹¹. A la hora de postular la exis-

¹¹ La *Aqēdāh* conoció en la tradición judía curiosos desarrollos en relación a la historia original, según los cuales Isaac habría aceptado voluntariamente su muerte (Levenson,

tencia de *comparanda*, el neoplatónico no considera un problema, por ejemplo, que el sacrificio de Isaac, según el relato bíblico, no contemple la muerte efectiva de la potencial víctima, o que la formulación eclesias-tica pueda especificarse en términos de morir por los *pecados* de otros. Para él, lo relevante es la existencia de un mínimo común denominador que unifica todos esos fenómenos.

La perspectiva adoptada por Alejandro de Licópolis, que asume la in-teligibilidad de la doctrina cristiana sobre la muerte de Jesús y la trata como un fenómeno comprensible a la luz de otros semejantes es, *mutatis mutandis*, también la del moderno historiador de las religiones. Esta cons-tatación permite captar ya la relevancia de la cuestión que se abordará en el presente trabajo. Ello se hace patente no solo en virtud de la trascen-dencia cultural que la reinterpretación de la muerte de Jesús de Nazaret tuvo para la génesis de la religión cristiana, sino también por el hecho de que la cuestión ha sido mistificada en algunos medios académicos hasta el punto de hacer de la cuestión planteada –la génesis de la doctrina cristia-na– algo que debería considerarse un misterio inescrutable¹². Se constata así que en la discusión no solo han intervenido aspectos filológicos e his-tóricos, sino también factores extraepistémicos.

La idea de la muerte vicaria en los períodos preclásico y clásico

Ya antes del siglo V a.e.c. se halla extendida en la literatura griega la idea –al mismo tiempo trivial y glorificadora del sacrificio bélico– de que quienes caen en la guerra entregan su vida por la patria. La *Iliada* de Homero (*Il.* XV 496: οὐ οἱ ἀεικέες ἀμυνομένῳ περὶ πάτρης τεθνάμεν)¹³ y la poesía de Tirteo (Fr. 10,1 West: τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐνὶ προμάχοισι πεσόντα ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ἧ πατρίδι μαρνάμενον) aportan ejemplos

1993). No es posible saber si el filósofo licopolitano llegó a tener conocimiento de esta evolución de la leyenda.

¹² La polémica desatada en el periódico holandés *Trouw* en 1994 por el artículo de Henk Versnel «Heil uit de heidenen» («La salvación viene de los paganos») desembocó en las afirmaciones de varios académicos y periodistas, según los cuales «Jesus' death of atonement is a mystery that remains unfathomable» (Van Henten, 2005: 139).

¹³ Este verso, junto con los inmediatamente precedentes y siguientes, constituye el único pasaje en el que la obra conservada de Licurgo –que también se refiere a la muerte vicaria (cf. infra)– cita a Homero (Sanz Morales 1991).

bien conocidos¹⁴. Esta idea del «morir por» en el contexto de un combate es susceptible, sin embargo, de ser distinguida conceptualmente de aquella otra según la cual la muerte vicaria –generalmente de una sola persona– opera eficazmente en favor de otra o de un colectivo. La muerte del soldado en la batalla es un acontecimiento contingente, que puede suceder o no (y que, presumiblemente, todo soldado intentará evitar en lo posible), mientras que la noción de muerte vicaria se refiere a la que es proyectada intencionadamente desde el principio antes de que tenga lugar una confrontación que pondría en peligro al colectivo; sin duda, el soldado asume con mayor o menor coraje el riesgo de su muerte en la batalla, pero ese resultado fatal no es necesario en cada caso individual. Al mismo tiempo, la decisión de cada combatiente de asumir el riesgo de perecer no excluye la muerte de otros (muchos), sino que precisamente acostumbra a acompañarla, pues en la batalla suele sucumbir una multitud de luchadores; de hecho, esa muerte ni siquiera excluye la derrota, y por tanto no siempre la muerte patriótica en defensa de la nación o el pueblo implica una acción salvífica¹⁵. Por el contrario, la muerte vicaria es (presuntamente) un destino que la víctima asume como presupuesto y condición necesaria de la victoria ante la posibilidad de una guerra, una peste, la muerte u otra catástrofe que amenaza a otra persona o a la colectividad, posibilidad que es precisamente conjurada de antemano mediante el sacrificio de la víctima. La muerte vicaria es, pues, por definición beneficiosa: opera como garantía de la salvación ajena¹⁶, ahorrando a otros la desgracia al excluir de antemano la confrontación bélica o asegurar de ese modo el fin de una calamidad real o inminente para la comunidad por la que uno se ofrenda¹⁷.

¹⁴ Otro pasaje de Tirteo contiene la referencia a la lucha «por» la tierra y a la muerte «por» los hijos: θυμῶι γῆς πέρι τῆσδε μαχόμεθα καὶ περὶ παίδων θνήσκωμεν ψυχῶν μηκέτι φειδόμενοι (Fr. 10,13s West).

¹⁵ Cabe, de hecho, incluso la posibilidad de que la resistencia ofrecida suponga un destino aún más cruel para los supervivientes.

¹⁶ Para algunas reflexiones útiles sobre esta diferenciación, véanse Versnel (2005: 23) y Eschner (2010: 36-37).

¹⁷ Obsérvese que, aunque el caso de Sócrates como *exemplum virtutis* contiene la noción de la muerte voluntaria en defensa de unas ideas y sería interpretado más tarde como una muerte beneficiosa para otros, no puede ser considerada en rigor como una muerte vicaria.

La idea de que la muerte de un ser humano puede poner fin a una situación de desgracia persistente se encuentra en Heródoto, incluida en su relato sobre el homicidio, por parte de los espartanos, de los mensajeros enviados a Esparta por Darío. Esta acción suscita la ira de Taltibio (Ταλθυβίου μῆνις), el heraldo de Agamenón y héroe venerado en la ciudad, de modo que desde entonces resulta imposible a los lacedemonios gozar en sus sacrificios de presagios favorables para sus empresas. En tal situación crítica, y al plantearse en la asamblea la cuestión de si alguien entre ellos querría morir por Esparta (τις βούλοιο Λακεδαιμονίων προ τῆς Σπάρτης ἀποθνήσκειν), dos jóvenes nobles, Espertias y Bulis, se ofrecen voluntariamente para expiar ante Jerjes el asesinato por los mensajeros de Darío asesinados en Esparta (Hdt. VII 133-137: ἐθέλονται ὑπέδυσαν ποινὴν τεῖσειν Ξέρξη τῶν Δαρείου κηρύκων τῶν ἐν Σπάρτῃ ἀπολομένων), y son enviados al rey persa para que sufran la muerte. Si bien esta no llega a producirse –pues Jerjes se niega a conculcar las normas de inviolabilidad de los heraldos y por tanto a hacerles morir–, el objetivo del sacrificio voluntario de Espertias y Bulis, que busca al mismo tiempo compensar a Jerjes por el asesinato de sus mensajeros y apaciguar la cólera de Taltibio, es lograr la salvación de la comunidad¹⁸.

Esa noción de que la muerte de un individuo puede tener para otra persona, una comunidad o una sociedad entera como efecto la salvación de un peligro inminente o real aparece con frecuencia en la literatura griega y romana, ya desde el período clásico, teniendo –como es bien sabido– una presencia particularmente notable en las tragedias de Eurípides (Schmitt, 1921)¹⁹. El tema aparece como motivo principal del drama o como escena particular pero potente en seis de las tragedias (*Alcestris*, *Heráclidas*, *Hécuba*, *Fenicias*, *Ifigenia en Áulide*, *Suplicantes*), así como en tres de las no conservadas (*Protesilao*, *Erecteo*, *Frixos*). El hecho de que sea motivo principal de la obra más antigua y la más tardía conservadas (respectivamente, *Alcestris* e *Ifigenia en Áulide*) parece testimoniar la intensidad con la que la cuestión ocupó al autor durante su vida (Schmitt, 1921: 13).

¹⁸ Al no producirse la muerte de los voluntarios, la cólera de Taltibio solo se apacigua momentáneamente, y en su momento requerirá la muerte de los hijos de Espertias y Bulis (Hdt. VII 137). Para un análisis de esta narración, véase Eschner (2010: 87-91).

¹⁹ Un extenso análisis se halla también en Eschner (2010: 11-81).

En algunos casos, la noción se circunscribe al sacrificio por la propia familia (el compañero, el cónyuge o la prole)²⁰. Un ejemplo conspicuo en la obra de Eurípides es el de Alcestris, quien, a pesar de valorar intensamente la vida (*Alc.* 301: ψυχῆς γὰρ οὐδέν ἐστι τιμιώτερον), se dispone a morir voluntariamente para salvar a su esposo Admeto de la muerte: «¿Cómo podría dar mayor prueba de amor por su esposo que aceptando voluntariamente morir (θέλουσ' ὑπερθανεῖν) en su lugar?» (*Alc.* 154-156). «He cambiado mi vida por la tuya, para que puedas ver esta luz. Muero por ti, aunque me habría sido posible no hacerlo (θνήσκω, παρόν μοι μὲ θανεῖν, ὑπὲρ σέθεν)» (ibid., 282-285). El significado soteriológico y sustitutorio se evidencia en varios pasajes, como cuando Admeto declara la eficacia del amor de Alcestris: «Tú, en cambio, entregando lo más querido [scil. tu vida] por mi vida, me has salvado (σὺ δ' ἀντιδοῦσα τῆς ἐμῆς τὰ φίλτατα ψυχῆς ἔσωσας)» (ibid., 340)²¹. Una leyenda romana transmitida por Valerio Máximo cuenta asimismo que el hacendado Valesio, teniendo tres hijos muy enfermos, «pidió a los lares del hogar que pasasen a su persona la enfermedad que arrostraban los hijos (II 4, 5: *genibus nixus Lares familiares ut puerorum periculum in ipsius caput transferrent oravit*)»²². Aunque la noción de muerte vicaria no depende de la identidad de los sujetos presuntamente favorecidos, estos ejemplos se hallan aún demasiado circunscritos a uno o unos pocos individuos, que además mantienen con la víctima voluntaria una estrecha relación familiar (son su cónyuge o su prole). De todos modos, en el caso de Alcestris se enfatiza el amor desinteresado, pues es llamada por el propio Admeto, a diferencia de lo que ocurre con sus padres, una mujer «extraña» o «ajena» (γυναῖκ' ὀθνεῖαν).

Más significativos como analogías para la noción cristiana son los ejemplos en los que un individuo²³ se entrega por el bien de una entera

²⁰ Pausanias (IX 26, 7 ss.) cuenta que, cuando Cleóstrato de Tebas fue asignado como víctima para un terrorífico dragón, su amante Menéstrato «se entregó voluntariamente al dragón (παρέδωκεν τῷ δράκοντι ἐκουσίως αὐτόν)». El hecho de que este sacrificio tenga lugar en una pareja de hombres recuerda poderosamente la institución tebana del ἱερὸς λόχος.

²¹ También más adelante Heracles dice a Admeto: «Sé que ha consentido morir en tu lugar (ἀντὶ σοῦ γε κατθανεῖν)» (*Alc.* 524).

²² Cito según la traducción de López Moreda, Harto Trujillo y Villalba Álvarez (2003).

²³ En ocasiones, más de uno (cf. supra la historia de los espartanos Espertias y Bulis).

colectividad, en situaciones de grave crisis en las que no parece haber otra salida que la muerte. A menudo, el individuo es considerado particularmente valioso por ser de condición regia o noble. Un caso paradigmático en la obra de Eurípides es el de Ifigenia, hija de Agamenón, tanto más revelador cuanto que la tradición legendaria presentaba a esta como una víctima sacrificial llevada *nolens volens* a la ejecución (Aesch. *A.* 228-246); por el contrario, Eurípides introdujo en su muerte –como había hecho también en el caso de Polixena– el aspecto de la voluntariedad. Una vez que se revela la necesidad de su sacrificio para evitar desgracias a Aquiles y para que los helenos tuvieran la posibilidad de vengar el rapto de Helena, Ifigenia transita desde la comprensible resistencia a la decisión libre de ofrendarse por otros. El significado salvífico de su muerte se expresa tanto por medio del giro ὑπέρ τινος (*IA* 1456: μ' ὑπὲρ γῆς Ἑλλάδος διώλεσεν), como por medio de una construcción de dativo (*IA* 965: ἔδοκά τῶν Ἑλλήσιν; *IA* 1397: δίδωμι σῶμα τοῦμὸν Ἑλλάδι). Efecto de la muerte de Ifigenia es el fin de la calma chicha que impide viajar a la flota griega, y con ello asegurar la navegación que permitirá alcanzar la victoria sobre Troya, lo que conduce a la «salvación» de Grecia, tal como Ifigenia asegura a Aquiles: ἕα δὲ σῶσαι μ' Ἑλλάδ', ἣν δυνώμεθα (*IA* 1420). Al respecto, resulta significativo que el cambio de actitud que lleva a la disposición de Ifigenia a morir tiene lugar solo tras el convencimiento de que esa muerte no servirá a los intereses particulares de la familia de Agamenón, sino al bien común de la liberación de Grecia (*IA* 1269-1273). De este modo, Ifigenia acaba entendiendo su vida no como su propiedad individual, sino como un κοινόν para Grecia (*IA* 1386).

Un caso al que aluden diversas fuentes clásicas es el del legendario Codro –presunto último rey de Atenas–, que es tratado *in extenso* en el discurso de Licurgo *Contra Leócrates*, la única pieza oratoria de aquel que nos ha llegado entera. En una situación de crisis causada por la infertilidad (ἀφορία) de la región, los habitantes del Peloponeso se disponen a emprender una expedición contra Atenas, después de que el oráculo de Delfos les dijese que alcanzarían la victoria solo si no mataban al rey ateniense. Siendo advertidos los atenienses en secreto por un habitante de Delfos, Codro, para evitar la victoria ajena, se viste como un mendigo, va al campamento enemigo, provoca una pelea y se deja matar. Una vez ad-

vertidos de la verdadera identidad del mendigo, los peloponesios deciden retirarse (Lic. *Leoc.* 84-87) (Arist. *Pol.* 1310b)²⁴.

Resulta elocuente que, en el curso de su narración, Licurgo afirme: «Tal era la nobleza de aquellos reyes de entonces que preferían morir por la salvación de sus súbditos antes que, conservando sus vidas, mudarse a otro país (Lic. *Leoc.* 86: προηροῦντο ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τῆς τῶν ἀρχομένων σωτηρίας μᾶλλον ἢ ζῶντες ἐτέραν μεταλλάξαι χώραν)». Codro es eliminado por enemigos, pero antes de que tenga lugar un combate que perjudique a los suyos, yendo a la muerte de forma voluntaria y como consecuencia de un plan urdido por él mismo. Significativamente, la disposición de Codro a morir es relacionada por el legislador con el motivo del amor. Los reyes de entonces (οἱ τότε βασιλεύοντες) amaban a su patria (ἐφίλουν τὴν πατρίδα) lo bastante como para preferir «morir por ella [...] y dar su propia vida a cambio de la salvación común (ἀποθνήσκειν ὑπὲρ αὐτῆς καὶ τὴν ἰδίαν ψυχὴν ἀντὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας ἀντικαταλλάττεσθαι)» (ibid., 88). Esta es la razón, añade Licurgo, por lo que «han obtenido honores divinos»²⁵.

El fenómeno de la víctima sustitutoria en favor de una colectividad se contiene en el conocido ritual del φαρμακός, ya testimoniado en Hiponacte. En diversas ciudades jónicas y en Atenas, sea durante una epidemia, sea de forma anual como estrategia preventiva de posibles desgracias, se llevaba a un hombre por la ciudad, que era golpeado y luego expulsado de la ciudad; según algunas noticias, finalmente se le despeñaba o se le arrojaba al mar²⁶. En esta muerte sustitutoria y expiatoria falta, no obstante, el elemento de voluntariedad en la víctima. Aun así, se ha conjeturado que este rito apotropaico podría haber tenido una profunda influencia en varias expresiones del epistolario paulino, donde Pablo, reflejando una parte de su concepción soteriológica, afirma que Cristo «fue hecho por nosotros objeto de maldición (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα)» (Gal 3,13), «por nosotros lo hizo [*scil.* Dios] pecado (ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν)» (2

²⁴ Traducción de García Ruiz (2000).

²⁵ Se ha conjeturado que la leyenda de Codro podría haberse inspirado en la historia del rey espartano Leónidas (Schmitt, 1921: 1, n. 1).

²⁶ Filóstrato (*VA* IV 10) describe un proceso semejante, iniciado supuestamente por Apolonio en relación a un episodio de peste (Burkert, 1977: 139-142; Bremmer, 1983).

Cor 5,21), o fue «enviado en semejanza de carne de pecado (πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας)» (Rom 8,3) (Hudson McLean, 1996).

La noción del necesario sacrificio de uno por una colectividad se contiene también en el fenómeno, de cuño romano, denominado *devotio*. El término designa la acción mediante la cual un general, en una situación límite, se encomendaba, a sí mismo y al ejército enemigo, a los dioses del inframundo o a otras deidades con el objeto de conjurar toda posible ira divina y obtener la victoria para su ejército, arrojándose a continuación resueltamente en medio del enemigo²⁷. La *devotio* consiste, por tanto, en una muerte sacrificial, resultado de una decisión voluntaria y consciente en la que la vida se ofrece «en lugar de» otros, por lo que es considerada un medio de expiación o *piaculum*. La descripción clásica de una *devotio* es la de P. Decius Mus, un cónsul romano del siglo IV a.e.c., que en una batalla con mal cariz se consagra a la muerte, cabalga solo contra el enemigo y se deja matar, variando así el desenlace (Liv. VIII 6, 6; 9, 9-10; Est. *Theb.* X 799; Cic. *Sest* 21, 48: *pro salute populi Romani victoriaque devovisset*) (Versnel, 1976)²⁸.

En suma, la idea de la muerte voluntaria y vicaria de un individuo por el bien de otro(s), expresada a menudo mediante el verbo ὑπεραποθνήσκειν, se hallaba extendida en la literatura del período clásico, hasta el punto de poder considerarse en ella un tópico (Williams, 1975: 155). Esto debería ser tanto más obvio cuanto que los casos contemplados en esta sección están lejos de agotar los ofrecidos por las fuentes; ya solo en Eurípides, merecerían citarse los casos de Meneceo y las hijas de Erecteo. Así se entiende que en el *Menéxeno* de Platón, Aspasia ensalza de forma genérica a los hombres valientes «que en vida alegraban a los suyos con su virtud y que han aceptado la muerte a cambio de la salvación de los vivos (*Mx.* 237a: τὴν τελευτὴν ἀντὶ τῆς τῶν ζώντων σωτηρίας ἠλλάξαντο)». Todo indica que los lectores no necesitaban mayores especificaciones: la idea estaba lo bastante difundida

²⁷ Obsérvese que la leyenda griega sobre Codro recuerda la *devotio* romana (Cic. *Tusc.* I 48 116).

²⁸ Una variante de este fenómeno es la *devotio pro principe*, en la que un particular se ofrendaba por el emperador, en cuanto personificación de la nación; ello testimonia el desplazamiento del objeto de devoción de la patria al *pater patriae* (Versnel, 2005: 34-43).

en el pensamiento griego como para haber evocado de inmediato en los lectores de Platón un buen número de nombres.

La persistencia de la noción en la época helenística y en el Principado

Es frecuente suponer que la transmisión de las nociones de la muerte vicaria que se halla en los ejemplos aducidos en la sección anterior a la reinterpretación cristiana en el siglo I se produjo de forma directa a través de la cultura griega del período clásico. Sin embargo, existe un considerable lapso entre Eurípides y Platón, por un lado, y el tiempo en el que vivieron los primeros seguidores de Jesús, por otro. Así pues, entender la posibilidad de la influencia de las ideas señaladas en la génesis de la reinterpretación de la muerte de Jesús como un sacrificio vicario exige prestar atención a la pervivencia y continuidad de esas ideas en los períodos helenístico y romano.

Una de las primeras cosas relevantes que cabe observar al respecto es que, si bien las obras de los grandes autores trágicos siguieron representándose a partir del siglo IV a.e.c., el preferido de la escena fue Eurípides. Su popularidad durante toda la época helenística es testimoniada no solo en las diversas representaciones que de sus obras tuvieron lugar a lo largo del siglo IV tanto en Atenas como en otros lugares del mundo griego, sino también en la pintura sobre cerámica y en las frecuentes parodias que se hicieron de sus tragedias en la comedia. Ese impacto irradió hasta el punto de que algunas obras llevaron por título incluso «el aficionado a Eurípides» (Φιλευριπίδης). No obstante, las influencias más duraderas del autor trágico en la comedia nueva se hallan en Menandro, tanto en aspectos formales como de contenido. Para Aristóteles, Eurípides fue el trágico *κατ' ἐξοχήν* (Po. 1453a29), y los valores éticos de sus obras fueron determinantes para el interés que suscitó en los pensadores de la Estoa. El favor que encontró entre el público prosiguió en los siglos siguientes: así lo evidencia el material papirológico, en el que Eurípides presenta un porcentaje de testimonios mucho mayor que el de Sófocles y Esquilo. Eurípides fue el autor más representado y más leído²⁹. Resonancias de sus obras se

²⁹ Se ha hablado al respecto de «einen unvergleichlichen Siegeszug durch die griechische Welt» (Kuch, 1978: 197). Sobre la popularidad de Eurípides, véase Bremmer (1992:

hallan asimismo en la literatura judía: en la Ἐξαγωγή de Ezequiel el Trágico y en los Testamentos de los Doce Patriarcas, pero en el siglo I la influencia es particularmente clara en Filón de Alejandría, que en diversas ocasiones cita explícitamente a Eurípides (*Somn.* I 154; *Quod omn. prob. lib.* 141)³⁰. Ecos euripideos se hallan incluso en Hechos 26,14 y otros pasajes del Nuevo Testamento; la frase puesta en boca del Jesús que se aparece a Pablo (σκληρὸν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν) para describir la persecución de este usa un proverbio griego en el que se hallan varios *hápax legómena* en la obra lucana (κέντρον, λακτίζω); aunque el proverbio fue ampliamente usado, el paralelo literario más cercano sigue siendo el contenido en *Bacantes* 794-795³¹.

La tradición sobre Codro, narrada en Licurgo, gozó también de una amplia difusión y recepción, como lo muestra su presencia en la literatura griega y en la romana. Así lo muestran ante todo las detalladas presentaciones en las que se mencionan las circunstancias concretas de su muerte (Plutarco, *Moralia* 310 a-b; Polieno, *Estratagemas* I 18, en el siglo II³²; Pausanias VII 25,2). Pero también indican un conocimiento de la historia las alusiones más breves y fugaces a la figura de Codro, en las que la tradición conectada con su muerte no es mencionada de forma explícita pero sí presupuesta³³. Por último, la propagación de lo relativo a la figura se transparenta en los dichos proverbiales relativos a ella: la expresión εὐγενέστερος Κόδρου («más noble que Codro») o la designación de algunas personas como οἱ κόδροι –a la que subyace una evidente voluntad de identificación– manifiesta la alta estima en la que se le tenía en la memoria cultural. Ello ocurre asimismo en la literatura latina: en el siglo

81-82 y 92-93). La historia de la recepción del corpus euripideo se narra en Eschner (2010: 107-145).

³⁰ Sobre la recepción de Eurípides en el judaísmo, véase Funke (1965-1966: 252-254).

³¹ Este texto euripideo proporciona también en última instancia la fuente literaria del uso de θεομάχοι en Hch 5,39. Sobre el posible conocimiento de Eurípides por Lucas, véase Keener (2015: 3513-3516).

³² «Los atenienses, después de vencer, instituyeron para Codro las honras de los héroes, porque precisamente con la estratagema de su muerte voluntaria venció a los enemigos». Trad. de Vela Tejada y Martín García (1991).

³³ Véase Elio Arístides III 395: «Si nosotros hubiéramos tenido que ofrecernos intencionadamente en nombre de Grecia, no habríamos vacilado, ni habríamos sido tan inferiores a Codro».

I a.e.c., Horacio lo menciona afirmando que «por la patria no temió a la muerte» (*Carm.* III 19,2: *Codrus pro patria non timidus mori*)³⁴, mientras que Cicerón habla de él en varios pasajes, y sin referirse *expressis verbis* a su muerte lo califica como *conservator urbis* (*Fin.* V 22,62; *Tusc.* I 48, 116; *ND* III 19,49)³⁵.

La disposición de Espertias y Bulis a morir para proteger a los ciudadanos de Esparta es transmitida en época imperial por Plutarco, quien no obstante introdujo algunas modificaciones en la formulación de la historia con respecto a la versión de Heródoto³⁶ (*Plut. Mor.* 235f-236a; 815e). En primer lugar, mientras que este utilizaba la preposición πρό para expresar el significado salvador de la muerte buscada, Plutarco echa mano de la preposición ὑπέρ: ellos incitan a Jerjes a ejecutarlos como desee a cambio de los lacedemonios (διαχρήσασθαι αὐτοὺς ὑπὲρ Λακεδαιμονίων). En segundo lugar, Plutarco pone en boca de los propios protagonistas su disposición a morir; cuando Jerjes, admirado de la acción de los dos espartanos, les invita a quedarse con él, estos responden: «¿Cómo podríamos vivir aquí abandonando patria, leyes y a aquellos hombres por quienes recorrimos tan largo camino para morir? (καὶ τοὺτους τοὺς ἄνδρας, ὑπὲρ ὧν τοσαύτην ἤλθομεν ὁδὸν ἀποθανούμενοι;)»³⁷. Más tarde, bien entrado el siglo II, alusiones a los héroes espartanos se hallan en otros autores griegos (*Luc. Dem. Enc.* 32).

Un factor en extremo significativo es el hecho de que, mientras que en el período clásico los protagonistas centrales de las historias en las que interviene la noción de muerte vicaria son únicamente figuras míticas, en los períodos helenístico y romano se hallan también, aquí y allá, tradiciones en cuyo centro se hallan personajes inequívocamente históricos. Lo que anteriormente se había circunscrito a una ficción o a una época remota, se extiende ahora a la realidad reciente o contemporánea de la cotidianidad. Este hecho resulta –como no ha podido dejar

³⁴ Se halla aquí una ejemplificación del célebre *dulce et decorum est pro patria mori* (*Carm.* III 2,13).

³⁵ Para un análisis detallado de la recepción de la leyenda de Codro, véase Eschner (2010: 147-151).

³⁶ Plutarco habla no de «Espertias», sino de «Esperquis».

³⁷ Traducción de López-Salvá (1987).

de señalarse— de obvia importancia a la hora de examinar la aplicabilidad de la noción a la muerte de Jesús de Nazaret³⁸.

La persistencia del motivo de la muerte vicaria a través de diversos períodos, así como la llamativa imbricación entre ficción literaria y realidad, puede ejemplificarse con la leyenda de Alcestris. Tras su aparición en Eurípides, la figura es traída a colación en el *Banquete* de Platón, donde el filósofo remite al ejemplo de la mujer de Admeto, que por amor se ofreció a morir en lugar de su esposo cuando a este le llegó su hora, superando así los lazos del parentesco natural (*Symp.* 179b-d)³⁹. Pero es a partir del siglo I a.e.c. cuando las referencias a Alcestris parecen multiplicarse, lo cual se entiende mejor a la luz de los indicios de que, desde esa época, las clases altas romanas experimentaron un desarrollo gradual de una relación conyugal sin expresión de los vínculos emocionales a un tipo de familia unida por el afecto (Veyne, 1978). Por un lado, numerosos escritores la elogian (Dion. Halic. *Rhet* 2,5; Mus. Ruf. 14; Ps.-Apol. *Bib.* I 106; Plut. *Aem.* 761e)⁴⁰. Por otro, mujeres que dan la vida por sus esposos son celebradas en epigramas y epitafios sobre sarcófagos —algunos de los cuales han sido fechados a comienzos del siglo I e.c.— como «nueva Alcestris» (Wood, 1978). Un caso particularmente conspicuo es el de Attilia Pompitilla, que a principios del siglo II siguió a su marido al exilio en Cerdeña y ofreció su vida por él cuando cayó enfermo (*AP* VII 691: Ἰαλκιστις νῆν εἰμί; CIL X 7577) (Cugusi, 2002).

Entre los autores romanos se encuentra una idea similar, aplicada a emperadores que habían vivido en tiempos recientes. Un ejemplo significativo es el de una alocución atribuida por Dión Casio al emperador Otón, que en el 68 e.c. habría comunicado a sus soldados su deseo de evitar la guerra civil, afirmando, antes de darse muerte: «Pues seguramente es mucho mejor y más justo que uno perezca por todos que el que muchos perezcan por uno solo (πολὸν γάρ που καὶ κρεῖττον καὶ δικαιοτέρον ἔστιν

³⁸ »Die traditionelle Erzählweise mit ihrer Anwendung mythischer Stoffe auf historische Personen [...] verleiht dabei der Annahme einer Applikation dieses Deutungsschemas auf den Tod Christi besondere Plausibilität» (Eschner, 2010: 317).

³⁹ Resulta significativo que en la obra se afirme que, admirados de su acción, los dioses concedieron a Alcestris el privilegio de hacer subir su alma del Hades.

⁴⁰ Juvenal (VI 652ss) afirma que las mujeres asistían a representaciones de la historia de Alcestris. Luciano (*Salt.* 52) asevera que la historia era un motivo de la pantomima.

ένα ὑπὲρ πάντων ἢ πολλοὺς ὑπὲρ ἑνὸς ἀπολέσθαι)». Otón habría despedido a sus tropas para que aprendieran que eligieron como emperador «a uno que no os entregó en su favor, sino que se entregó a sí mismo por vosotros (ὅστις οὐχ ὑμᾶς ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἀλλ' ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν δέδωκε)» (D.C. LXIII 13,1-3 y 15,1-2.). También Plutarco escribió que Otón manifestó que su dignidad como emperador le exigía dar la vida por la patria (ὑπὲρ τῆς πατρίδος) (Plut. *Oth.* 15, 3-4).

Otro ejemplo de la noción de muerte vicaria aplicado a una figura histórica que se halla en Plutarco —y más tarde, ya en el siglo II, en Máximo de Tiro— es el del rey espartano Leónidas, muerto en 480 en la batalla de las Termópilas contra los persas. En la descripción de esta muerte en los *Aprophthegmata Laconica* se usa una forma de la expresión ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τιος para describir su decisión de morir en favor de los griegos (ἀποθαινούμενος ὑπὲρ τῶν Ἑλλήνων). Asimismo, Plutarco escribe que, al ofrecerle Jerjes la posibilidad de incorporarse a sus filas y convertirse en el monarca absoluto de Grecia, Leónidas responde que «para mí es mejor la muerte por la Hélade que ser monarca absoluto de la gente de mi raza (ἐμοὶ δὲ κρείσσων ὁ ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος θάνατος τοῦ μοναρχεῖν τῶν ὁμοφύλων)» (Plut. *Mor.* 225a y 225c). Si bien en este contexto está ausente la idea de que esa muerte tiene efectos apotropaicos, sí se halla implícita en la mención del rey espartano en una enumeración de casos de muertes que alejaron la desgracia, entre los que Plutarco señala también a Meneceo, hijo de Creonte, y a Macaria, hija de Heracles: de acuerdo con un oráculo, Leónidas se ofreció en sacrificio por Grecia (προθυσάμενον ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος)⁴¹ (Plut. *Pel.* 21, 3). En todos estos casos, la muerte sacrificial de una persona conjura de forma vicaria los peligros que se cernían sobre una ciudad. El hecho de que la muerte de Leónidas, que tiene lugar en una batalla en la que cayeron además muchos otros, se considere vicaria, parece deberse a que el combate en el que cae precedió a encuentros más importantes y fue percibido como algo decisivo en las posteriores victorias, al haber permitido la retirada de la mayoría de las tropas griegas.

⁴¹ Una mención de Leónidas en una enumeración similar se halla en Cicerón (*Tusc.* I 48, 116). Para un análisis detallado de los testimonios sobre Leónidas en los siglos I y II, véase Eschner (2010: 241-251).

Los ejemplos aducidos –de nuevo, solo una pequeña fracción de los que podrían traerse a colación– muestra que la noción de la muerte vicaria se reencuentra sin solución de continuidad también en los períodos helenístico y romano y estaba presente por doquier en la cuenca del Mediterráneo en el siglo I e.c.⁴² Tal era su ubicuidad en el período del primer Principado, que los relatos sobre héroes míticos e históricos que habrían ofrendado voluntariamente su vida por otros se convirtieron en un *tópos* escolar, el de la «muerte noble»⁴³. Así lo afirma un interlocutor de Séneca en la Epístola 24, en la que sostiene que «estas historietas son repetidas a coro en todas las escuelas (*decantatae in omnibus scholis istae fabulae*)» (Ep. 24, 6)⁴⁴. Además, una larga lista de personalidades heroicas, tanto del mundo griego como romano, que presuntamente habrían dado su vida, es ofrecida por Cicerón en las *Tusculanas* (I 48, 116: *clarae mortes pro patriae oppetitae*). La idea es vehiculada también en los versos de Virgilio (*Aen.* V 815): *unum pro multis dabitur caput*.

Conclusiones y reflexiones ulteriores

Los análisis previos han mostrado que la noción de muerte vicaria en la reflexión cristiana, si bien puede haber echado mano de algunos desarrollos acontecidos en el período final del judaísmo del Segundo Templo, parece haberse construido en buena parte sobre los desarrollos que de esa idea se hallan en el mundo grecorromano, donde se detectan con mayor frecuencia e impacto que en la tradición judía, y no solo en la esfera literaria sino también en algunas manifestaciones de la vida cotidiana (ritual o epigráfica). Esta posición nos parece más imparcial y equilibrada que la de quienes han postulado de modo excluyente solo la posibilidad de una influencia judía o solo una puramente grecorromana. En cualquier caso, la variedad y difusión de los fenómenos mencionados demuestran que la

⁴² «Different exponents of the ideology of vicarious death [...] all enjoyed a renaissance from the time of Cicero onwards into the Early Imperial period» (Versnel, 2005: 281).

⁴³ Sobre este motivo, véase la monografía de Seeley (1990). Resultan llamativos los intentos de relativizar este hecho con razones cronológicas, aduciendo que no hay ejemplos anteriores a mediados del siglo I e.c. (Bremmer, 1992: 86). En realidad, los hay, y el propio Bremmer acaba reconociendo la existencia de influencias «paganas», aunque las restringe –de forma implausible– únicamente a la obra de Eurípides.

⁴⁴ Traducción de Roca Meliá (1986).

idea de la muerte vicaria no estuvo confinada a un tipo específico de ideología: en el siglo I formaba parte de la enciclopedia cultural del mundo mediterráneo, habiéndose divulgado mediante la filosofía popular, dichos proverbiales y pinturas en villas.

Esto significa que la labor hermenéutica efectuada por los seguidores de Jesús con el objeto de otorgar sentido a una muerte inesperada que en un primer momento hubo de ser experimentada como un desastre e inducir una experiencia de disonancia cognitiva pudo contar con un variado utillaje de instrumentos, entre los cuales se hallaban ciertamente las nociones presentes en la civilización grecorromana. Hubo diversas vías —no solo la lectura o las representaciones de las obras de Eurípides— a través de las cuales esas personas habrían podido estar familiarizadas con la noción, y de ese modo utilizarla para su reflexión en torno a la muerte de Jesús.

Dos consideraciones parecen contribuir a confirmar los resultados alcanzados. Por una parte, se conoce ya un gran número de elementos de la cultura grecorromana que han tenido una repercusión manifiesta en la formación de las ideas cristianas y en la construcción de la fisonomía de Jesús en los evangelios. Por ejemplo, en el *incipit* del Evangelio de Marcos cabe discernir una reacción de las inscripciones relativas a los *εὐαγγέλια* de Augusto, como la de Priene; el valor de la filiación adoptiva en el mundo romano puede haber influido el relato de la filiación divina de Jesús en el episodio del bautismo de Marcos; las historias sobre el nacimiento virginal en Lucas presentan claras analogías con los relatos semejantes sobre héroes, en particular con las especulaciones de ciertos personajes de Plutarco sobre el nacimiento de Platón; la idea del «gobernante que sirve», típica de la tradición helenística y en particular estoica, parece hallar eco en ciertas prescripciones de Jesús a sus discípulos en Marcos y paralelos sinópticos (Evans, 2000; Winn, 2008; Peppard, 2011; Litwa, 2014; Bermejo Rubio, 2019). Estos y otros ejemplos muestran la amplitud de aspectos en los que el bagaje cultural del helenismo parece haber desempeñado un papel crucial en la configuración de la ideología del nuevo movimiento intrajudío. Quienes leían o escuchaban los textos que vehiculaban la predicación cristiana compartían con sus autores un repertorio extratextual que hacían del nuevo mensaje algo reconocible⁴⁵.

⁴⁵ Sobre la noción de «repertorio extratextual», véase Iser (1987: 69).

Por otra parte, precisamente el hecho de que ideas clave usadas por los primeros seguidores de Jesús para presentar su figura correspondieran *grosso modo* a otras ya existentes en su mundo explica que la predicación de estos pudiera –al menos en este aspecto– gozar de cierta favorable recepción, pues ello indica que tales ideas resultaban significativas para destinatarios provenientes de diversos trasfondos religiosos e ideológicos. Que el concepto fuese conocido y compartido permite entender no solo su presencia en las cartas de Pablo y en otros autores de la secta nazorea, sino también el hecho de que, cuando estos proclamaron como centro de su mensaje la idea de un hombre muerto de forma vicaria por otros, esta fuese comprendida y encontrase eco entre los habitantes de la cuenca mediterránea. Si bien la nueva religión poseía ciertos elementos peculiares que le otorgaron desde una fecha relativamente temprana una fisonomía reconocible, muchos de ellos fueron compartidos con otros fenómenos religiosos del entorno. Y también esta presencia de lo conocido contribuye a explicar la historia de su éxito: una religión cuyos mecanismos, ideas y valores hubieran sido –como tan a menudo se pretende con ingenua apologética– radicalmente extraños al humus cultural circundante se habría visto privada de capacidad de atracción.

La conclusión alcanzada sobre la omnipresencia de la noción de la muerte vicaria en la cultura grecorromana permite entrever aún otro aspecto de la importancia de este influjo en la génesis de la interpretación cristiana de la muerte de Jesús. Dados los procesos de ósmosis entre judaísmo y helenismo, no puede descartarse que obras judías compuestas a partir del s. II a.e.c. en las que cabe entrever la noción de muerte vicaria, como es el caso de II y IV Macabeos, hubieran experimentado ya previamente la inspiración de ideas griegas. Ello ha permitido a Henk Versnel (2005: 220) ironizar sobre aquellos autores –como Martin Hengel– los cuales, al mismo tiempo que no pueden dejar de reconocer la omnipresencia de la noción de muerte vicaria en la cultura grecorromana, se obstinan luego de forma inconsistente en minimizarla con el objeto de defender a toda costa la singularidad del fenómeno cristiano⁴⁶.

⁴⁶ «Thus in the end he radically detaches the two traditions of effective vicarious death, granting the Greeks the consolation prize of an ability to recognize and appreciate soteriological elements in the early Christian kerygma, which according to the author

Desde luego, la formulación más específica que se encuentra ya en las cartas de Pablo –Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1 Cor 15,3)– complica ulteriormente la cuestión, en la medida en que introduce el concepto de pecado y por tanto una perspectiva teológica ajena al mundo griego. En esta óptica, el ser humano, considerado pecador ante Dios, tiene necesidad de expiación. Pero aparte de que esa expresión constituye una variante subsumible bajo la fórmula Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν y que en la primera predicación puede no haber sido siempre utilizada⁴⁷, una visión no monolítica que reconoce la pluralidad de posibles influencias en la emergencia de la interpretación de la muerte de Jesús admite sin problemas también la que hubieron de ejercer las tradiciones judías, bíblicas o post-bíblicas, según las cuales el pecado exige algún tipo de redención.

Las anteriores reflexiones permiten volver a abordar críticamente la pretensión –típica de la sedicente «nueva *religionsgeschichtliche Schule*»– según la cual la divinización de Jesús, de la que forma parte esencial la presentación de su destino como una muerte expiatoria y vicaria, habría sido un fenómeno «asombroso» y, en última instancia, ininteligible en su marco cultural. Por supuesto, debe admitirse que la divinización de Jesús –de la que forma parte la interpretación de su ejecución como una muerte vicaria– no es un fenómeno ordinario o trivial, y de hecho es sin duda intrigante (hasta el punto de que resulta *prima facie* contraintuitivo). Pero, al mismo tiempo, debería ser igualmente palmario que es un proceso que, una vez se toman en cuenta con el exigible detenimiento todas las circunstancias psicológicas y culturales relevantes, se vuelve suficientemente inteligible⁴⁸.

Bibliografía

BERMEJO RUBIO, F. (2008), «Alejandro de Licópolis: *Contra las doctrinas de Mani*», en F. Bermejo Rubio – J. Montserrat Torrents (eds.), *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid: Trotta, 371-415.

himself had Jewish roots, some of which, however, according to many other NT scholars, including Hengel, initially had been borrowed from Greek literature».

⁴⁷ Versnel (2005: 290-291) ha indicado plausiblemente que la especificación de que Jesús murió «por los pecados» puede haber sido omitida en ciertos contextos en los que podría haber sonado chocante o repelente.

⁴⁸ Así se argumenta de forma pormenorizada en Bermejo Rubio (2014, 2017 y 2019).

- (2014), «La génesis del proceso de divinización de Jesús el galileo. Ensayo de status quaestionis», *ARYS* 12, 293-320.
- (2017), «The Process of Jesus' Deification and Cognitive Dissonance Theory», *Numen* 64, 119-152.
- (2019), *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, Madrid: Siglo XXI [2ª edición].
- BREMMER, J.N. (1983), «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *HSCP* 87, 299-320.
- (1992), «The Atonement in the Interaction of Jews, Greeks, and Christians», en J. N. Bremmer – F. García Martínez (eds.), *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism. A Symposium in Honour of A. S. van der Woude*, Kampen: Kok Pharos, 75-93.
- BURKERT, W. (1977), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- CHANCEY, M.A. (2002), *The Myth of a Gentile Galilee*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CUGUSI, P. (2002), «Carmina Latina epigraphica e letteratura: l'heroon di Atilia Pomptilla tra l'Alceste di Euripide e l'Alceste Barcinonensis», en J. Del Hoyo Calleja – J. Gómez Pallarés (eds.), *Asta ac pellege. 50 años de la publicación de «Inscripciones hispanas en verso» de S. Mariner*, Madrid: Signifer, 125-142.
- ESCHNER, C. (2010), *Gestorben und hingegeben 'für' die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi*, Vol. II, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- EVANS, C.A. (2000), «Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel», *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1, 67-81.
- FOSSUM, J.E. (1991), «The New *Religionsgeschichtliche Schule*: The Quest for Jewish Christology», en E. Lovering (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1991*, Atlanta: SBL Press, 638-646.
- FUNKE, H. (1965-1966), «Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum: Euripides», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8-9, 233-279.
- HENGEL, M. (1973), *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderen Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. V. Chr.*, Tübingen: Mohr Siebeck.

- (1975), *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- HUDSON McLEAN, B. (1996), *The Cursed Christ. Mediterranean Expulsion Rituals and Pauline Soteriology*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- HURTADO, L. (2003), *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans.
- GARCÍA RUIZ, J.M. (2000), *Oradores menores. Discursos y fragmentos*, Madrid: Gredos.
- ISER, W. (1978), *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- KEENER, C.S. (2015), *Acts. An Exegetical Commentary, Volume 4 (24:1 – 28:31)*, Grand Rapids: Baker Academic.
- KUCH, H. (1978), «Zum Euripides-Rezeption im Hellenismus», *Klio* 60, 191-202.
- LEVENSON, J. (1993), *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven: Yale University Press.
- LITWA, D. (2014) *Jesus Deus. The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*, Minneapolis: Fortress.
- LÓPEZ MOREDA, S. – HARTO TRUJILLO, M.L. – VILLALBA ÁLVAREZ, J. (2003) *Valerio Máximo. Hechos y dichos memorables. Libros I-VI*, Madrid: Gredos.
- LÓPEZ-SALVÁ, M. (1987), *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia) III*, Madrid: Gredos.
- MOMIGLIANO, A. (1975), *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PEPPARD, M. (2011), *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context*, Oxford: Oxford University Press.
- ROCA MELIÀ, I. (1986), *Epístolas morales a Lucilio, Libros I-IX, Epístolas 1-80*, Madrid: Gredos.
- RUIZ BUENO, D. (2001), *Orígenes. Contra Celso*, Madrid: BAC.
- SANZ MORALES, M. (1991), «Variantes textuales en una cita homérica de Licurgo: *Iliada* XV 494-499 en *Contra Leócrates* 103», *Emerita* 59, 63-80.
- SCHMITT, J. (1921), *Freiwilliger Opfertod bei Euripides: Ein Beitrag zu seiner dramatischen Technik*, Giessen: Alfred Töpelmann.

- SEELEY, D. (1990), *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology in Paul's Concept of Salvation*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- VAN HENTEN, J.W. (1989), «Die jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien», en J.W. Van Henten (ed.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden: Brill, 127-161.
- (2005), «Jewish Martyrdom and Jesus' Death», en J. Frey – J. Schröter (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 139-168.
- VELA TEJADA, J. – MARTÍN GARCÍA, F. (1991), *Eneas el Táctico: Poliorcética; Polieno: Estratagemas*, Madrid: Gredos.
- VERSNEL, H.S. (1976), «Two Types of Roman 'Deutio'», *Mnem* 29, 365-410.
- (2005), «Making Sense of Jesus' Death: The Pagan Contribution», en J. Frey – J. Schröter (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 213-294.
- VEYNE, P. (1978), «La famille et l'amour sous le Haut-Empire Romain», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 33, 35-63.
- WENGST, K. (1972), *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh: Gerd Mohn.
- WILLIAMS, S.K. (1975), *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept*, Missoula: Scholars Press.
- WINN, A. (2008), *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- WOOD, S. (1978), «Alkestis on Roman Sarcophagi», *American Journal of Archaeology* 82, 499-510.

BERMEJO RUBIO, Fernando, «El concepto de muerte vicaria en el mundo grecorromano y su influencia en la primera reflexión cristiana sobre la muerte de Jesús de Nazaret», *SPH* 20 (2018), pp. 47-72.

RESUMEN

Este artículo analiza la presencia de la noción de muerte vicaria en el mundo grecorromano, haciendo hincapié en su probable influencia en la

reflexión de los seguidores de Jesús de Nazaret sobre la muerte de este. No se pretende en absoluto que no existió la idea en el judaísmo, sino solo que su presencia en el helenismo era con mucho más conspicua, un hecho que incrementa la probabilidad de la mencionada influencia. Además, la existencia de esas analogías contribuye a explicar el éxito de la misión cristiana. Este resultado desmiente el enfoque de la sedicente «nueva religionsgeschichtliche Schule», que pretende explicar la génesis del cristianismo como un movimiento puramente intrajudío pero acaba considerándolo un fenómeno «sorprendente» y «asombroso».

PALABRAS CLAVE: muerte vicaria, judaísmo, literatura grecorromana, Jesús de Nazaret, interpretación cristiana, influencia

ABSTRACT

This paper surveys the presence of the idea of vicarious death in the Greco-Roman world, in order to emphasize its probable influence on the reflection of Jesus of Nazareth's followers on his death. It is by no means contended that the idea of vicarious death did not exist within Judaism, but only that its presence was by far more widespread and conspicuous in Hellenism, which increases the probability of the above-mentioned influence. Moreover, the existence of those analogies helps explain the successful spread of the Christian mission. This outcome gives the lie to the approach taken by the self-styled «new religionsgeschichtliche Schule», which aims at understanding the emergence of Christianity as a purely intra-Jewish movement, but ultimately deems it a «puzzling» phenomenon.

KEYWORDS: vicarious death, Judaism, Greco-Roman literature, Jesus of Nazareth, Christian interpretation, influence.

